

DOSSIER

“LA ‘VIDA’ Y LA ‘POLÍTICA’: UNA GENEALOGÍA DEL PENSAMIENTO POLÍTICO ITALIANO CONTEMPORÁNEO”

Constanza Serratore

Por qué una genealogía del pensamiento político italiano contemporáneo

ARTÍCULOS

Roberto Esposito

Vida biológica y vida política (Bilingüe)

Marcelo Antonelli

La deriva deleuziana de Roberto Esposito

Sandro Chignola

Regla, Ley, forma-de-vida. Alrededor de Agamben: un seminario (Bilingüe)

Jacopo D'Alonzo

El origen de la nuda vida: política y lenguaje en el pensamiento de Giorgio Agamben

Luciano Carniglia

Figuras de la subjetividad: el decir verdadero en la biopolítica contemporánea

Vinicius Nicastro Honesko

Para una ética sin culpa: Agamben lector de Pasolini (Bilingüe)

Dario Gentili

Italian Theory: Crisis y Conflicto (Bilingüe)

Rodrigo Karmy Bolton

La Potencia de Averroes. Para una Genealogía del Pensamiento de lo Común en la Modernidad

RESEÑA

Jannia Gómez González

Iván Ávila Gaitán. De la isla del doctor Moreau al planeta de los simios: La dicotomía humano/animal como problema político. Bogotá: Ediciones desde abajo, 2013.

ENTREVISTAS

Laura Gioscia

Gabriel Delacoste

On Critical Thought Today. An Interview with Wendy Brown

Diego Sazo

Maquiavelo: Republicanismo radical y poder constituyente (Entrevista a Miguel Vatter)

ITALIAN THEORY: CRISIS Y CONFLICTO*

DARIO GENTILI**

ISTITUTO ITALIANO DI SCIENZE UMANE

RESUMEN

Este artículo se propone volver sobre el pensamiento radical italiano desde los años sesenta hasta hoy, desde el primer obrerismo hasta la biopolítica, adoptando como criterio operativo las categorías de crisis y conflicto. Es, de hecho, la naturaleza de cada una de las crisis que se han alternado en el período de tiempo que tomamos en consideración lo que configurado una determinada concepción y práctica del conflicto y, en consecuencia, un determinado proceso de subjetivación política. Paradigmático es, por ejemplo, el pasaje del sujeto-pueblo al sujeto antagonista de la clase trabajadora que se ha consumado en Italia durante los años sesenta-setenta. A diferencia del pasado, el dispositivo de la crisis predominante hoy, de naturaleza biopolítica, presupone el axioma neoliberal que sostiene que “no hay alternativas” y tiende, por lo tanto, a neutralizar el conflicto y a marginalizar en la precariedad las formas de vida que podrían ser la expresión constituyente.

PALABRAS CLAVE: Crisis, conflicto, obrerismo, biopolítica, precariedad.

ITALIAN THEORY: CRISIS AND CONFLICT

My paper aims to trace the Italian radical thought from the Sixties to the present day, from the first operaism to biopolitics, using the Crisis and Conflict categories as a interpretative criteria. Indeed, the nature of each crisis evolved over the period of time considered has set a specific concept and practice of conflict and, therefore, a specific process of political subjectification. It is paradigmatic, for example, the transition from the subject-people to the antagonistic subject of the working class, developing in Italy during the Sixties and Seventies. Unlike the past, today the predominant apparatus of crisis has a biopolitical nature and so it implies the neoliberalism's axiom that “there is no alternative”, and therefore tends to neutralize the conflict and to marginalize in the precariousness the forms of life that could be constituent expression of it.

KEYWORDS: Crisis, conflict, operaism, biopolitics, precariat

* Artículo inédito de autor invitado. Traducido del italiano al español por Constanza Serratore. Corrección de la traducción por Valeria Viani.

** Dario Gentili (Napoli, 1975) se doctoró en Ética y filosofía político-jurídica en la Universidad de Salerno; en los años 2009 y 2010 realizó un post-doctorado en Filosofía e historia de las ideas en el SUM ((Istituto Italiano di Scienze Umane). Colabora en la Cátedra de Filosofía de la Universidad de Roma Tre. Actualmente es investigador miembro en el SUM (Istituto Italiano di Scienze Umane). Entre sus publicaciones, se encuentran: *Il tempo della storia. Le tesi “sul concetto di storia” di Walter Benjamin* (Guida, Napoli 2002); *Topografie politiche. Spazio urbano, cittadinanza, confini in Walter Benjamin e Jacques Derrida* (Quodlibet, Macerata 2009); *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica* (il Mulino, Bologna 2012).

ITALIAN THEORY: CRISIS Y CONFLICTO

1. *Italian Theory, Radical Thought, The Italian Difference*: en los últimos años, ha habido distintas formulaciones que intentan ubicar la filosofía italiana en el actual debate internacional¹. Si las definiciones del fenómeno pueden variar, es aún ineludible que, en la crisis de las filosofías que de distintas maneras pueden reconducirse al “giro lingüístico” y al posmoderno, es el pensamiento de algunos filósofos italianos el que acompaña un cambio de hegemonía en la filosofía contemporánea: desde la popularidad, difundida en los ámbitos culturales más dispares², desde el pensamiento de Antonio Gramsci a la biopolítica, pasando por el “pensamiento radical” italiano de los años setenta.

Para delinear una genealogía de aquella *Italian Theory*, título bajo el que se recogen hoy concepciones filosóficas de las que se presupone una matriz común italiana, la cuestión preliminar a confrontar no puede ser otra que la siguiente: ¿se puede hablar legítimamente de una “diferencia italiana” en relación con el panorama filosófico internacional? Detrás de la mayor atención que desde siempre se le ha dedicado a los pensadores italianos, ¿hay una peculiaridad de la filosofía italiana que posibilita leer e interpretar la actualidad? ¿Ofrece verdaderamente, para utilizar la expresión foucaultiana más habitual de sus exponentes, una “ontología de la actualidad”? La filosofía necesita, hoy más que nunca, nuevas categorías a la altura de los tiempos. Y la filosofía italiana ha estado en condiciones de producirlas o al menos de individualizarlas en el interior del patrimonio conceptual del novecientos y de desarrollarlas en el horizonte de la globalización: *biopolítica, imperio, nuda vita, comune*. Aún así, ésta no puede

1 En los últimos diez años, diversos volúmenes de antologías han presentado, en particular al lector angloamericano, el pensamiento italiano privilegiando diferentes aspectos i autores; cfr. Giovanna Borradori, a cura di, *Recordings Metaphysics. The New Italian Philosophy* (Evanston: Northwestern University Press, 1988); Paolo Virno e Michael Hardt, a cura di, *Radical Thought in Italy. A Potential Politics* (Minneapolis-London: University of Minnesota Press, 1997); Silvia Benso e Brian Schroeder, a cura di, *Contemporary Italian Philosophy. Crossing the Borders of Ethics, Politics, and Religion* (New York: State University of New York, 2007); Lorenzo Chiesa e Alberto Toscano, a cura di, *The Italian Difference. Between Nihilism and Biopolitics* (Melbourne: re.press, 2009); AA.VV., “New Paths in Political Philosophy”, *The New Centennial Review* 10,2 (2010); Alessandro Carrera, a cura di, “Italian Critical Theory”, *Annali d’Italianistica* 29 (2011). Para una discusión acerca de la recepción internacional de la filosofía italiana contemporánea y, más en general, para una interpretación del actual interés en el mundo por una filosofía italiana cfr. Roberto Esposito, “La differenza italiana”, en *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana* (Torino: Einaudi, 2010), 3-33.

2 Para una lectura actual del pensamiento gramsciano que se confronta con las principales interpretaciones que han caracterizado la recepción a nivel internacional, cfr. Peter Thomas, *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism* (Leiden-Boston: Brill, 2009).

ITALIAN THEORY: CRISI E CONFLITTO

1. *Italian Theory, Radical Thought, The Italian Difference*: negli ultimi anni, diverse sono le formulazioni che intendono sancire la ribalta della filosofia italiana nell'attuale dibattito internazionale¹. Se le definizioni del fenomeno possono variare, resta tuttavia indubitabile che, nella crisi delle filosofie a diverso titolo riconducibili alla "svolta linguistica" e al postmoderno, è il pensiero di alcuni filosofi italiani ad accompagnare un cambiamento d'egemonia nella filosofia contemporanea: dalla popolarità, diffusa negli ambiti culturali più disparati², del pensiero di Antonio Gramsci alla biopolitica, passando per il "pensiero radicale" italiano degli anni Settanta.

Per delineare una genealogia di quella *Italian Theory* sotto il cui titolo si raccolgono oggi concezioni filosofiche di cui si presume una comune matrice "italiana", la questione preliminare da affrontare non può che essere la seguente: si può parlare legittimamente di una "differenza italiana" rispetto al panorama filosofico internazionale? Dietro la sempre maggiore attenzione dedicata ai pensatori italiani, c'è una peculiarità della filosofia italiana che la rende in grado di leggere e interpretare l'attualità? Fornisce davvero essa, per adoperare l'espressione foucaultiana ricorrente in diversi suoi esponenti, una "ontologia dell'attualità"? La filosofia ha bisogno, oggi più che mai, di categorie nuove, all'altezza dei tempi. E la filosofia italiana è stata in grado di produrle o quantomeno di individuarle all'interno del patrimonio concettuale del Novecento e di svilupparle nell'orizzonte della globalizzazione: biopolitica, impero, nuda vita, comune. Questa, tuttavia, non può

1 Negli ultimi decenni, diversi volumi collettanei hanno presentato, in particolare al lettore angloamericano, il pensiero italiano, privilegiandone, di volta in volta, differenti aspetti e autori; cfr. Giovanna Borradori, a cura di, *Recordings Metaphysics. The New Italian Philosophy* (Evanston: Northwestern University Press, 1988); Paolo Virno e Michael Hardt, a cura di, *Radical Thought in Italy. A Potential Politics* (Minneapolis-London: University of Minnesota Press, 1997); Silvia Benso e Brian Schroeder, a cura di, *Contemporary Italian Philosophy. Crossing the Borders of Ethics, Politics, and Religion* (New York: State University of New York, 2007); Lorenzo Chiesa e Alberto Toscano, a cura di, *The Italian Difference. Between Nihilism and Biopolitics* (Melbourne: re.press, 2009); AA.VV., "New Paths in Political Philosophy", *The New Centennial Review* 10,2 (2010); Alessandro Carrera, a cura di, "Italian Critical Theory", *Annali d'Italianistica* 29 (2011). Per una discussione della ricezione internazionale della filosofia italiana contemporanea e, più in generale, per un'interpretazione dell'attuale interesse nel mondo per la filosofia italiana, cfr. Roberto Esposito, "La differenza italiana", in *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana* (Torino: Einaudi, 2010), 3-33.

2 Per una lettura attuale del pensiero gramsciano che si confronta con le principali interpretazioni che ne hanno caratterizzato la ricezione a livello internazionale, cfr. Peter Thomas, *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism* (Leiden-Boston: Brill, 2009).

ser una respuesta exhaustiva. De hecho, ¿por qué justamente la filosofía italiana se ha encontrado en sintonía con los tiempos? La cuestión debe ser diseccionada aún más profundamente: ¿es posible hablar de una “filosofía italiana”, de un hilo conductor que relacione pensadores y pensamientos que pueden entre ellos diferir tan radicalmente? Pienso que, aunque entre acercamientos, constelaciones, contextos y éxitos muy diferentes, hay un hilo conductor.

2. El pensamiento posmoderno, que por alrededor de veinte años ha dominado el panorama filosófico internacional, en Italia no ha conquistado la misma hegemonía –y esto se ha encontrado más en la filosofía que en otros ámbitos culturales y disciplinares. Ciertamente, el *pensamiento débil* de Vattimo y Rovatti, que se inscribe plenamente en el ámbito posmoderno, ha ejercido una influencia significativa (también a nivel internacional), pero ha encontrado, más en Italia que en otra parte, no pocas resistencias. Más que recorrer los muchos post y saltar más allá de lo moderno, una buena parte de la filosofía italiana, aunque con grandes *distinguo*, se ha concentrado contrariamente en las categorías de la modernidad, escavándolas, deconstruyéndolas y dislocándolas. Se ha comprendido que la crisis y la caída de las ideologías y de los “grandes relatos” ofrecían la oportunidad de afrontar las cuestiones decisivas de lo político moderno, finalmente puestas al desnudo. Aquello que pareció una posición de retaguardia con respecto a las tendencias de moda de lo posmoderno, señalada a veces como retraso o posición cultural periférica, se ha demostrado una ubicación privilegiada, cuando los hechos que han caracterizado y caracterizan este inicio del milenio, los más evidentes pero también las tendencias subterráneas, más que los anunciados escenarios del “fin de la historia”³, han presentado a la reflexión filosófica los nudos irresueltos de lo moderno, o al menos su espectro, y han desvelado, más que su disolución, la *complejidad* de la trama. Por lo tanto, más que al éxito de lo posmoderno, la crisis de lo moderno ha conducido a distintos filósofos italianos a rastrear la posibilidad de determinar *otra modernidad*, a menudo bajo la protección de pensadores “malditos” de la tradición filosófica moderna –*in primis* aquel que está en el origen del pensamiento político italiano, Machiavelli, el pensamiento que, desde Gramsci en adelante, se vuelve fuente de inspiración y objeto de reflexión para distintos autores.

Otro recurso que algunos filósofos italianos han podido recuperar de la propia tradición para responder a la desorientación global causada por el regreso de un gran estilo de la historia, ha sido justamente la connotación de

3 El libro más significativo de esta tendencia, discutido más allá de sus contenidos específicos, es sin duda el de Francis Fukuyama, *La fine della Storia e l'ultimo uomo* (Milano: Rizzoli, 1992).

essere una risposta esauriente. Infatti, perché proprio la filosofia italiana si è trovata in sintonia con i tempi? La questione andrebbe, però, sviscerata ancor più profondamente: è possibile parlare di una “filosofia italiana”, di un filo conduttore che lega pensatori e pensieri che possono tra loro divergere anche radicalmente? Penso che, anche tra approcci, costellazioni, contesti ed esiti pur molto diversi, un filo conduttore ci sia.

2. Il pensiero postmoderno, che per circa vent’anni ha dominato il panorama filosofico internazionale, in Italia non ha conquistato la medesima egemonia – e ciò si è riscontrato maggiormente in filosofia che in altri ambiti culturali e disciplinari. Certo, il *pensiero debole* di Vattimo e Rovatti, che s’incrive a pieno titolo nella temperie postmoderna, ha esercitato un’influenza significativa (anche a livello internazionale), ma ha riscontrato, più in Italia che altrove, non poche resistenze. Piuttosto che rincorrere i vari post- e saltare a piè pari al di là del Moderno, una buona parte della filosofia italiana, pur con i doverosi *distinguo*, si è invece concentrata ancora sulle categorie della modernità, scavandole, decostruendole e dislocandole. Si è compreso che la crisi e il crollo delle ideologie e delle “grandi narrazioni” offrivano l’opportunità di affrontare le questioni decisive del politico moderno, finalmente messe a nudo. Quella che è parsa una posizione di retroguardia rispetto alle tendenze in voga del postmoderno, tacciata talvolta di arretratezza o perifericità culturale, si è rivelata una postazione privilegiata, quando i fatti che hanno caratterizzato e caratterizzano questo inizio millennio, quelli plateali ma anche le tendenze sotterranee, piuttosto che gli annunciati scenari da “fine della storia”³, hanno presentato alla riflessione filosofica i nodi irrisolti del Moderno, o quantomeno il loro spettro, e ne hanno svelato, più che lo scioglimento, la *complessità* dell’intreccio. Pertanto, piuttosto che a un esito post-moderno, la crisi del Moderno ha condotto diversi filosofi italiani a rintracciare la possibilità di determinare un’*altra modernità*, sulla scorta di pensatori spesso “maledetti” dalla tradizione filosofica moderna –*in primis* colui che è all’origine del pensiero politico italiano, Machiavelli, il pensiero del quale, da Gramsci in poi, diventa fonte d’ispirazione e oggetto di riflessione per diversi autori.

Un’altra risorsa, che alcuni filosofi italiani hanno potuto ricavare dalla propria tradizione per rispondere al disorientamento globale causato da un ritorno in grande stile della storia, è stata proprio la connotazione

3 Il libro più significativo di questa tendenza, discusso anche al di là dei suoi contenuti specifici, è senz’altro Francis Fukuyama, *La fine della Storia e l’ultimo uomo* (Milano: Rizzoli, 1992).

un pensamiento enraizado en el *acaecer histórico* y empapado de *historicidad*. La globalización, que debería haber decretado el advenimiento de un mundo no más “dividido”, como aquel bipolar que ha señalado la historia mundial desde la segunda postguerra hasta la caída del Muro de Berlín en 1989, ha rápidamente puesto en evidencia el modo en que el fin del equilibrio conflictual entre los dos bloques ideológicos y de poder produjo nuevos conflictos y divisiones. Y aún más, con la caída de la Unión Soviética –aunque las grietas de su sistema eran evidentes desde hacía tiempo– se ha desvanecido, también en el nivel ideal, una real alternativa al modelo capitalista-liberal: antes que de la integración del interior del globo al interior del mercado capitalista –fuente de ulteriores divisiones, conflictos y desigualdades–, la globalización nace de la pérdida del *afuera* y de *otro lugar*. *Nace, por lo tanto, como problema político.*

De lo dicho se entiende por qué las repercusiones que el fenómeno de la globalización produce hoy a escala mundial en Italia habían conocido una fase precedente de gestación, a escala naturalmente reducida y a la medida del “caso italiano”: de hecho, teniendo un sentido de pertenencia a uno de los dos partidos de masa, Democracia Cristiana y Partido Comunista, considerado como prioritario respecto de aquello concedido por el Estado o la Patria, el panorama italiano reproducía en política interna la división en dos bloques de la política externa⁴. El “caso italiano” tiene todavía raíces muy profundas: si es verdad que en la segunda mitad del novecientos, en Italia, política ha significado, en primera instancia, tomar partido por uno de los dos –como los ha definido hegelianamente Remo Bodei– “partidos éticos”, el primado político y la misma anterioridad histórica del partido respecto del Estado-Nación (o de cualquier otra Forma política) encuentran

4 La cuestión de las “divisiones” –entendido no exclusivamente en sentido negativo– es el criterio adoptado por Remo Bodei para analizar la “historia de las ideas” de Italia republicana; justamente la naturaleza peculiar del Partido italiano en la segunda posguerra es un pasaje decisivo: «Nell’immediato dopoguerra (e almeno nei primi tre decenni dell’Italia repubblicana) i rapporti di fedeltà e di dedizione assoluta a una causa tendono a non essere più immediatamente associati alle idee di “nazione” o di “patria” in quanto tali. Essi appaiono piuttosto legati, con una specie di sineddoche politica (di *pars pro toto*), a una parte sola, al partito in quanto portatore di esigenze di carattere globale [...]. Una parte, in alcuni casi, che si presenta come un tutto, in quanto i principali partiti, il Pci e la Dc, si riferiscono a comunità ideali di raggio totalizzante, che inglobano e trascendono in sé la “patria”». (trad.: “En la reciente posguerra (y al menos en los primeros tres decenios de Italia republicana), las relaciones de fidelidad y dedicación absoluta a una causa, tienden a no ser más asociadas inmediatamente con las ideas de ‘nación’ o de ‘patria’ en cuanto tales. Estas aparecen relacionadas con una especie de sinécdoque política (de *pars pro toto*) a una sola, al partido en cuanto portador de las exigencias de carácter global [...]. Una parte, en algunos casos, que se presenta como un todo, en cuanto los principales partidos, el Pci y la Dc, se refieren a comunidades ideales de radio totalizante que engloban y trascienden en sí a la ‘patria’”) Remo Bodei, *Il noi diviso. Ethos e idee dell’Italia repubblicana* (Torino: Einaudi, 1998), 20-21.

di un pensiero radicato nell'*accadere storico* e intriso di *storicità*. La globalizzazione, che avrebbe dovuto decretare l'avvento di un mondo non più "diviso", come quello bipolare che ha segnato la storia mondiale dal secondo dopoguerra alla caduta del Muro di Berlino nel 1989, ha ben presto rivelato come la fine dell'equilibrio conflittuale tra due blocchi ideologici e di potere producesse nuovi conflitti e divisioni. E tuttavia, con il crollo dell'Unione Sovietica –ma le crepe del suo sistema erano da tempo evidenti– è venuta meno, anche soltanto a livello ideale, una reale alternativa al modello capitalistico-liberale: prima ancora che dall'integrazione dell'intero globo all'interno del mercato capitalistico –fonte di ulteriori divisioni, conflitti e diseguglianze– la globalizzazione nasce dalla perdita del *fuori* e dell'*altrove*. Nasce cioè come problema politico.

Ecco perché quelle ripercussioni che il fenomeno della globalizzazione produce oggi su scala mondiale in Italia avevano conosciuto una precedente fase di gestazione su scala naturalmente ridotta e su misura del "caso italiano": infatti, essendo il senso d'appartenenza a uno dei due partiti di massa, Democrazia cristiana e Partito comunista, sentito come prioritario rispetto a quello accordato allo Stato o alla Patria, il panorama italiano riproduceva in politica interna la divisione in due blocchi della politica estera⁴. Il "caso italiano" ha tuttavia radici molto profonde: se è pur vero che nella seconda metà del Novecento, in Italia, politica ha significato, in prima istanza, prender partito, parteggiare per uno dei due –come li ha hegelianamente definiti Remo Bodei– "partiti etici", il primato politico e la stessa anteriorità storica del partito rispetto allo Stato-nazione (o a qualsiasi altra Forma politica) trovano

4 Quello delle "divisioni" –intese non esclusivamente in senso negativo– è il criterio adottato da Remo Bodei per analizzare la "storia delle idee" dell'Italia repubblicana; proprio la natura peculiare del Partito italiano nel secondo dopoguerra ne costituisce un passaggio decisivo: «Nell'immediato dopoguerra (e almeno nei primi tre decenni dell'Italia repubblicana) i rapporti di fedeltà e di dedizione assoluta a una causa tendono a non essere più immediatamente associati alle idee di "nazione" o di "patria" in quanto tali. Essi appaiono piuttosto legati, con una specie di sineddoche politica (di *pars pro toto*), a una parte sola, al partito in quanto portatore di esigenze di carattere globale [...]. Una parte, in alcuni casi, che si presenta come un tutto, in quanto i principali partiti, il Pci e la Dc, si riferiscono a comunità ideali di raggio totalizzante, che inglobano e trascendono in sé la "patria"». Remo Bodei, *Il noi diviso. Ethos e idee dell'Italia repubblicana* (Torino: Einaudi, 1998), 20-21.

su confirmación ya en Machiavelli, si no inclusive en Dante Alighieri⁵. Por lo tanto, cuando a comienzos de los años noventa los dos “partidos éticos” habían desaparecido de la escena institucional, de algún modo de manera imprevista y repentina, la desorientación que le ha seguido ha tenido implicaciones dramáticas (no solo en el plano político y colectivo), terminando de este modo por anticipar la condición difundida hoy en todo el mundo occidental: más que la apertura de nuevas fronteras, es sobre todo la sensación de la *pérdida* que el '89 ha dejado en Italia y que ha acompañado el ingreso en la época de la globalización. Por otro lado, el dominio sin respuestas del modelo capitalista-liberal, del cual hoy –sin el *afuera* que por decenios ha solicitado las transformaciones y las correcciones en el nivel de redistribución social– se experimentan las degeneraciones, abre cuestiones que el “pensamiento radical” italiano ya había tematizado durante los años sesenta y setenta, cuando comprendió que las contradicciones y las crisis del sistema se producían exclusivamente *dentro* de éste. Y, por lo tanto, ¿cómo estar *contra* sin un *afuera*, cómo producir conflicto en el interior de un sistema que lo vuelve funcional a la propia conservación y, es más, a su fortalecimiento? ¿Cómo estar *dentro* y, al mismo tiempo, *contra*? En suma, ¿cómo pensar el conflicto *dentro* de la globalización, de la cual sería poco realista auspiciar una salida? En la línea de una tradición de pensamiento que llega hasta Machiavelli, la filosofía italiana ha podido ofrecer al debate internacional una reflexión sobre la *politica* alternativa a aquella que había saludado y acompañado la imposición de la globalización que, en la reconducción de la acción política hacia la ética, intentaba neutralizar su carácter conflictual⁶. Por consiguiente, no solo cierta parte de la filosofía italiana se encuentra en sintonía con una renovada necesidad de política, sino que ha tomado particularmente la exigencia de una concepción de la política como conflicto, una política en condiciones de valorizar las potencialidades constituyentes del conflicto.

3. El concepto que asumo para interpretar la *Italian Theory* es el de *sinisteritas*: una palabra latina que indica “la parte maldita”, que induce al “error” y, en general, a “errar” y a “desviar” respecto de la línea y de la vía “recta”, respecto de la parte –*derecha*– que representa, contrariamente, la *rectitud*, la *exactitud* y la *norma*. La palabra latina –y la connotación negativa

5 En *Pensiero vivente*, Esposito pone de relieve, como una peculiaridad que se mantiene en el tiempo, la circunstancia por la cual el pensamiento político italiano ha tomado forma originariamente y más allá del estado. Cfr. Esposito, *Pensiero vivente*, 13-23.

6 La referencia es sobre todo a las teorías de Jürgen Habermas y de John Rawls, a las concepciones de la ética de la comunicación y de la ética pública, pero también en parte a aquellas del cosmopolitismo. Para una discusión de dichas posiciones en el interior de una interpretación que valoriza el conflicto, cfr. Giacomo Marramao, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione* (Torino: Bollati Boringhieri, 2003).

conferma già in Machiavelli, se non addirittura in Dante Alighieri⁵. Pertanto, quando all'inizio degli anni Novanta i due "partiti etici" sono scomparsi dalla scena istituzionale, per certi versi in modo imprevisto e improvviso, il disorientamento che ne è conseguito ha avuto risvolti drammatici (non soltanto sul piano politico e collettivo), finendo così per anticipare quella condizione diffusa oggi in tutto il mondo occidentale: più che l'apertura di nuove frontiere, è soprattutto la sensazione della *perdita* che l'89 ha lasciato in Italia e che ne ha accompagnato l'ingresso nell'epoca della globalizzazione. Inoltre, il dominio incontrastato del modello capitalistico-liberale, di cui oggi –senza quel *fuori* che per decenni ne ha sollecitato le trasformazioni e le correzioni a livello di redistribuzione sociale– si sperimentano le degenerazioni, pone questioni che il "pensiero radicale" italiano già aveva tematizzato durante gli anni Sessanta e Settanta, quando comprese che le contraddizioni e le crisi del sistema si producevano esclusivamente *dentro* di esso. E dunque, come essere *contro* senza un *fuori*, come produrre conflitto all'interno di un sistema che lo rende funzionale alla propria conservazione e, per di più, al suo rafforzamento? Come essere *dentro* e, al contempo, *contro*? Insomma, come pensare il conflitto *dentro* la globalizzazione, da cui sarebbe ormai velleitario auspicare una fuoriuscita? Sulla scorta di una tradizione di pensiero che risale appunto fino a Machiavelli, la filosofia italiana ha potuto offrire al dibattito internazionale una riflessione sulla *politica* alternativa a quella che aveva salutato e accompagnato l'imporsi della globalizzazione, che, nel ricondurre l'agire politico a quello etico, ne intendeva neutralizzare proprio il carattere conflittuale⁶. Non solo, dunque, certa parte della filosofia italiana si è trovata in sintonia con un rinnovato bisogno di politica, ma vi ha colto in particolare l'esigenza di una concezione della politica in quanto conflitto, una politica cioè in grado di valorizzare le potenzialità costituenti del conflitto.

3. Il concetto che assumo per interpretare *l'Italian Theory* è quello di *sinisteritas*: parola latina che indica la "parte maledetta", che induce all'"errore" e, in generale, a "errare" e "deviare" rispetto alla linea e alla via "retta", rispetto a quella parte –*destra*– che rappresenta, invece, la *rettitudine*, la *giustizia* e la *norma*. La parola latina –e la connotazione negativa

5 In *Pensiero vivente*, Esposito pone in rilievo, come una sua peculiarità che si è conservata nel tempo, la circostanza per cui il pensiero politico italiano ha preso forma in origine prima e al di là dello Stato. Cfr. Esposito, *Pensiero vivente*, 13-23.

6 Il riferimento è soprattutto alle teorie di Jürgen Habermas e di John Rawls, alle concezioni dell'etica della comunicazione e dell'etica pubblica, ma in parte anche a quelle del cosmopolitismo. Per una discussione di tali posizioni all'interno di un'interpretazione della globalizzazione che valorizza il conflitto, cfr. Giacomo Marramao, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione* (Torino: Bollati Boringhieri, 2003).

que la distingue— está en la raíz de la etimología de la palabra “sinistra”, que designa también la parte de la política: esta es una peculiaridad del italiano que no se encuentra en ninguna otra lengua occidental. *Left, Links, gauche, izquierda*, de hecho, no tienen ninguna relación etimológica con *siniesteritas* y con su significado. Más allá de la referencia a la política institucional y a los partidos políticos de la izquierda italiana, el concepto de *siniesteritas* permite leer en modo eficaz y productivo la dinámica de la filosofía con la que distintos pensadores —y muchos de los más importantes— han definido las categorías fundamentales de la propia reflexión. Un primer aspecto de la idea de *siniesteritas* emerge inmediatamente: *el dualismo*⁷. La idea de *siniesteritas* recuerda de hecho un dualismo político originario que no puede ser reducido exclusivamente a las lógicas de lineamiento político basadas en la contraposición ideológica o partidista derecha-izquierda —también es ésta un retazo de la modernidad aún no abandonado⁸. Lo que es originario es más bien la conflictualidad misma. El Parlamento es uno solamente de los lugares potenciales de conflicto, donde todavía la *siniesteritas*, para poder colocarse a la izquierda (*sinistra*) del lineamiento parlamentario, debe “corregirse” y “regularse” para que no sea la “maladerecha” (“*maldestra*”) en el gobierno. Aún así —esta es una de las anomalías históricas de la democracia italiana que la idea de *siniesteritas* permite valorizar— el Partido Comunista más grande del mundo occidental es el segundo partido italiano por consenso electoral, el PCI, aún sentándose en Parlamento, no ha gobernado jamás, no le ha dictado jamás la *línea recta* al País, sino solo a su Parte: ha conservado, de este modo, por años —formalmente hasta su desaparición en el 1991— una ambivalencia entre *siniesteritas* e izquierda (*sinistra*) parlamentaria no privada tal vez de ambigüedad. Aquello que aún vuelve a la idea de *siniesteritas* no del todo correspondiente a que la parlamentaria izquierda (*sinistra*) es la precedencia del conflicto respecto del lugar de su acaecimiento. Es el emerger de tal conflictualidad originaria —es el emerger de la política misma— lo que individualiza y determina de vez en cuando su lugar peculiar: la fábrica, la sociedad, el Partido, el estado, la vida.

7 «Sinistra presuppone infatti il dualismo sociale. La divisione in classi e la teoria di questa divisione fissano una volta per tutte le connotazioni sociologiche dei concetti “sinistra e destra”» (trad.: Izquierda presupone de hecho el dualismo social. La división en clases y la teoría de esta división jujan de una vez y para siempre las connotaciones sociológicas de los conceptos “izquierda y derecha”). Mario Tronti, “Sinistra”, *Laboratorio politico* 3 (1981): 137.

8 En efecto, es como persistencia de la concepción moderna de la política, de la duplicidad estructural, que Carlo Galli interpreta la permanencia de las categorías de derecha e izquierda en el debate político (y, no es casual, en el italiano en particular). Cfr. Carlo Galli, *Perché ancora destra e sinistra* (Roma-Bari: Laterza, 2010). *Per il lavoro, per la democrazia* (Milano: Mondadori, 2013).

che la contraddistingue– è alla radice dell’etimologia della parola “sinistra”, che designa anche la parte politica: questa è una peculiarità dell’italiano, che non si riscontra in nessun’altra lingua occidentale. *Left, Links, gauche, izquierda*, infatti, non hanno alcun legame etimologico con *sinisteritas* e con il suo significato. Al di là del riferimento alla politica istituzionale e ai partiti storici della sinistra italiana, il concetto di *sinisteritas* consente di leggere in modo efficace e produttivo la dinamica filosofica con cui diversi pensatori –e molti di quelli più importanti– hanno definito le categorie fondamentali della propria riflessione. Un primo aspetto dell’idea di *sinisteritas* emerge immediatamente: il *dualismo*⁷. L’idea di *sinisteritas* richiama infatti un dualismo politico originario, che non può essere ridotto esclusivamente a logiche di schieramento politico basate sulla contrapposizione ideologica o partitica destra-sinistra –anch’essa un retaggio della modernità tutt’altro che dismesso⁸. A essere originaria è piuttosto la conflittualità stessa. Il Parlamento è uno soltanto dei luoghi potenziali di conflitto, dove tuttavia la *sinisteritas*, per potersi collocare a sinistra dello schieramento parlamentare, deve “correggersi” e “regolarsi” affinché non sia “maldestra” a governare. Eppure –ecco una delle anomalie storiche della democrazia italiana che l’idea di *sinisteritas* permette di valorizzare– il più grande Partito comunista del mondo occidentale e il secondo partito italiano per consenso elettorale, il Pci, pur sedendo in Parlamento, non ha mai governato, non ha mai dettato la *linea retta* al Paese, ma solo alla sua Parte: ha conservato così per anni –formalmente fino al suo scioglimento nel 1991– un’ambivalenza tra *sinisteritas* e sinistra parlamentare non priva talvolta di ambiguità. Ciò che tuttavia rende l’idea di *sinisteritas* non del tutto corrispondente a quella parlamentare di “sinistra” è la precedenza del conflitto rispetto al luogo del suo accadere. È l’emergere di tale conflittualità originaria –è l’emergere della politica stessa– a individuare e determinare di volta in volta il suo luogo peculiare: la fabbrica, la società, il Partito, lo Stato, la vita.

7 «Sinistra presuppone infatti il dualismo sociale. La divisione in classi e la teoria di questa divisione fissano una volta per tutte le connotazioni sociologiche dei concetti “sinistra e destra”». Mario Tronti, “Sinistra”, *Laboratorio politico* 3 (1981): 137.

8 È infatti come persistenza della concezione moderna della politica, della sua duplicità strutturale, che Carlo Galli interpreta la permanenza delle categorie di destra e sinistra nel dibattito politico (e, non a caso, di quello italiano in particolare). Cfr. Carlo Galli, *Perché ancora destra e sinistra* (Roma-Bari: Laterza, 2010) e *Sinistra. Per il lavoro, per la democrazia* (Milano: Mondadori, 2013).

4. El primer fenómeno de *sinisteritas* que tomo en consideración, que surge de la crisis de identidad entre el Partido (el PCI) y la Parte (la clase obrera), es el nacimiento del obrerismo y del pensamiento de su primer teórico, Mario Tronti. Caso emblemático de *sinisteritas: ruptura* con la tradición historicista y humanista del PCI de Togliatti –la llamada “línea” De Sanctis-Gramsci– y la lectura de Marx, del que se privilegia el acercamiento “científico” de *El Capital* respecto de la teoría del “materialismo histórico”, a la luz sobre todo de la revolución industrial en clave fordista que, en tiempos rapidísimos, estaba transformando a Italia desde los comienzos de los años sesenta. Pero esta es solamente la *primera* ruptura, es solamente el primero de una larga serie de cortes, de “desviaciones”, que han llevado a la creación de numerosas y distintas revistas –a menudo militantes– que caracterizan el panorama filosófico-político italiano hasta los años ochenta.

En el frente más estrictamente filosófico, el libro de *ruptura* ha sido, sin dudas, *Operai e capitale* de Tronti (1966). *Operai e capitale* opera una inversión de perspectiva respecto de las posiciones consolidadas en el marxismo de la época (y no solo), que representarán luego la premisa para ulteriores “desviaciones” y “bifurcaciones”, que darán vida a otros itinerarios filosóficos –el de Antonio Negri, en particular. En suma, a nivel filosófico, *Operai e capitale* rompe con el predominio del pensamiento dialéctico, del Marx más hegeliano, para instaurar un ámbito de reflexión basado en el *dualismo*, en la *dicotomía*, en el *antagonismo* y en el *conflicto*: obreros y capital, sin síntesis posible. En la “línea” de la interpretación dualista y dicotómica del conflicto se desarrollarán y desviarán, cada una a su modo, concepciones como las de *autonomía de lo político*, de *pensamiento negativo*, de *trágico*, de *impolítico*: todas concepciones reconducibles a lo que llamo *dispositivo de la crisis*. Están también incluidos en la constelación de la crisis los términos como antagonismo, diferencia, resistencia –términos en los que la filosofía italiana no ha jamás dejado de reflexionar y de relanzar– que han vuelto a la actualidad luego de desvanecer por las esperanzas generadas por la caída del Muro de Berlín y por la afirmación de la globalización. En definitiva, si hoy el léxico filosófico adhiere siempre más puntualmente al más propio de la filosofía italiana es porque no solo desde hoy, Italia, si bien con declinaciones diferentes, ha sido definido un *Pais en crisis*: la crisis que caracteriza a todos los niveles del actual debate internacional parece representar una parte constitutiva no solo de la economía, sino también y sobre todo de la política italiana.

La referencia introductoria a *Operai e capitale* permite poner en evidencia la otra acepción de *sinisteritas* que, a su vez, permite individualizar otro acercamiento que caracteriza este artículo, relacionada a la definición de una subjetividad política no ya construida sobre el modelo de la

4. Il primo fenomeno di *sinisteritas* che prendo in considerazione, che scaturisce dalla crisi dell'identità tra Partito (il Pci) e Parte (la classe operaia), è la nascita dell'operaismo e il pensiero del suo primo teorico, Mario Tronti. Caso emblematico di *sinisteritas: rottura* con la tradizione storicistica e umanistica del Pci di Togliatti –la cosiddetta “linea” De Sanctis-Gramsci– e rilettura di Marx, del quale si privilegia l'approccio “scientifico” de *Il Capitale* rispetto alla teoria del “materialismo storico”, alla luce soprattutto della rivoluzione industriale in chiave fordista che, in tempi rapidissimi, stava trasformando l'Italia agli inizi degli anni Sessanta. Ma questa è soltanto la *prima* rottura, è soltanto il primo di una lunga serie di strappi, di “deviazioni”, che hanno portato alla creazione di numerose e diverse riviste –spesso militanti– che caratterizzeranno il panorama filosofico-politico italiano fino agli anni Ottanta.

Sul fronte più strettamente filosofico, il libro di *rottura* è stato, senza dubbio, *Operai e capitale* di Tronti (1966). *Operai e capitale* opera un rovesciamento prospettico rispetto alle posizioni date per assodate nel marxismo dell'epoca (e non solo), che rappresenteranno poi la premessa per ulteriori “deviazioni” e “biforcazioni”, che daranno vita ad altri itinerari filosofici –quello di Antonio Negri, in particolare. Insomma, a livello filosofico, *Operai e capitale* rompe con il predominio del pensiero dialettico, del Marx più hegeliano, per instaurare un ambito di riflessione basato sul *dualismo*, sulla *dicotomia*, sull'*antagonismo* e sul *conflitto*: operai e capitale, senza sintesi possibile. Sulla “linea” dell'interpretazione dualistica e dicotomica del conflitto si svilupperanno e devieranno, ognuna a suo modo, concezioni quali quelle di *autonomia del politico*, di *pensiero negativo*, di *tragico*, di *impolitico*: tutte concezioni riconducibili a ciò che chiamo *dispositivo della crisi*. Sono inoltre compresi nella costellazione della crisi anche quei termini quali antagonismo, differenza, resistenza –termini su cui la filosofia italiana non ha mai smesso di riflettere e di rilanciare– che sono tornati di attualità dopo lo svanire delle speranze generate dalla caduta del Muro di Berlino e dall'affermarsi della globalizzazione. Insomma, se oggi il lessico filosofico aderisce sempre più puntualmente con quello peculiare della filosofia italiana è perché non soltanto da oggi l'Italia, seppur con declinazioni di volta in volta diverse, è definito un *Paese in crisi*: quella crisi che caratterizza a ogni livello l'attuale dibattito internazionale sembra rappresentare un tratto costitutivo non solo dell'economia, ma anche e soprattutto della politica italiana.

Il riferimento introduttivo a *Operai e capitale* consente di mettere in evidenza l'altra accezione di *sinisteritas* che, a sua volta, permette d'individuare l'altro approccio che caratterizza questo intervento, legato alla definizione di una soggettività politica non più costruita sul modello della

síntesis dialéctica, como era el *pueblo* –que, más allá de las intenciones de Gramsci, es comprendido como producto de una cultura de la mediación y del compromiso, sino sobre la crisis de dicha síntesis y del consiguiente emerger de una *subjetividad antagonista*: se trata del significado de “la parte maldita”. A la primacía política atribuida al conflicto le corresponde, por lo tanto, una originaria e irreductible división en partes, donde la maldición de una de ellas, que deriva de su sujeción o de su exclusión a la *norma* y a la *rectitud*, puede ser convertida en potencialidad de transformación e innovación. Es, de hecho, la *subjetivación* de la parte maldita lo que define, en el curso de los últimos decenios del novecientos, a la *clase obrera*, a la *mujer*, a la *nuda vita*, a la *multitud*. Lo confirma Tronti, quien, aún habiendo decretado la derrota sin remedio del movimiento obrero y de la teoría que éste encarna, en un texto de los años ochenta titulado justamente *Sinistra*, con la idea de *sinistra* que salva aún la capacidad de subjetivación de “la parte maldita y derrotada”: “L’idea di sinistra è questo elemento originario. Non se ne può fare a meno. Si può solo svilupparlo e tradurlo nella lingua di una soggettività critica e disincantata, nell’esperienza di un governo di chi non ha mai governato”⁹. Se trata de una forma de subjetivación que, como señala el Foucault intérprete de los dispositivos de la modernidad, procede de la sujeción. A diferencia de Tronti, en un texto titulado *Siniesteritas*, para Cacciari es la misma maldición de la parte zurda (*sinistra*) –su *siniesteritas*– lo que representa una suerte de “contradicción en los términos” en relación con toda aspiración al “gobierno”; tal es así que la “parte izquierda” (*parte sinistra*) puede todavía asumir una función política decisiva si se demuestra capaz de renunciar a su maldición y reniega del origen en el dualismo que la opone a una parte recta y bendecida para gobernar¹⁰. En el mismo libro que incluye el texto de Cacciari, incluso Vattimo –portador de la propuesta posmoderna del pensamiento débil– sostiene que la subjetivación de la “parte maldita” parece ser el único trazo *fuerte* de la idea de izquierda (*sinistra*) que debe conservarse aún¹¹. No debe maravillarnos, entonces, si

9 Tronti, “Sinistra”, 146-147. Trad.: “La idea de izquierda es este elemento original. No se puede dejar de lado. Se puede solo desarrollarlo y traducirlo en la lengua de una subjetividad crítica y desencantada, en la experiencia de un gobierno de quien no ha gobernado jamás”.

10 «Diciamo *sinistra* quella *parte* che si organizza al proprio interno e opera sulla base del riconoscimento della natura catastrofica dell’antagonismo. Manca in tutto ciò ogni sicura epistémè? manca ogni principio-dittatura? manca ogni ancoraggio a filosofie della storia o a sociologie dualistiche? manca il mito (la Classe e la Promessa che essa incarna)? Per negativo, si sarebbe tentati di dire che proprio il senso acuto di queste perdite è di sinistra». (Trad.: Decimos *izquierda* a la *parte* que se organiza en el propio interior y opera sobre la base del reconocimiento de la naturaleza catastrófica del antagonismo. ¿Falta en todo una epistémè segura? ¿Falta todo principio-dictadura? ¿Falta un anclaje a filosofías de la historia o sociologías dualistas? ¿Falta el mito (la Clase y la Promesa que se encarna)? Por la negativa, estaríamos tentados de decir que justamente el sentido agudo de estas pérdidas es de izquierda”). Massimo Cacciari, “Sinisteritas”, in AA.VV., *Il concetto di sinistra* (Milano: Bompiani, 1982), 19.

11 «Mi sembra invece più utile cominciare a prendere atto che, con la dissoluzione dei suoi contenuti teorici, il concetto sinistra *non* è andato anch’esso fuori corso. C’è infatti qualcosa, nel

sintesi dialettica, com'era il *popolo* –che al di là delle intenzioni di Gramsci è inteso in quanto prodotto di una cultura della mediazione se non del compromesso–, bensì su quello della crisi di tale sintesi e del conseguente emergere di una *soggettività antagonista*: si tratta del significato di “parte maledetta”. Al primato politico attribuito al conflitto corrisponde dunque un'originaria e irriducibile divisione in parti, dove la maledizione di una di esse, che deriva dal suo assoggettamento o dalla sua esclusione dalla *norma* e dalla *rettitudine*, può essere convertita in potenzialità di trasformazione e innovazione. È infatti la *soggettivazione* della parte maledetta a definire, nel corso degli ultimi decenni del Novecento, la *classe operaia*, la *donna*, la *nuda vita*, la *multitudine*. Lo conferma Tronti, il quale, pur avendo decretato la sconfitta senza rimedio del movimento operaio e della teoria da questo incarnata, in un testo degli anni Ottanta intitolato proprio *Sinistra*, dell'idea di sinistra salva ancora la capacità di soggettivazione della “parte maledetta e sconfitta”: «L'idea di sinistra è questo elemento originario. Non se ne può fare a meno. Si può solo svilupparlo e tradurlo nella lingua di una soggettività critica e disincantata, nell'esperienza di un governo di chi non ha mai governato»⁹. Si tratta di una forma di soggettivazione che, come insegna il Foucault interprete dei dispositivi della modernità, procede dall'assoggettamento. A differenza di Tronti, in un testo intitolato proprio *Sinisteritas*, per Cacciari è la stessa maledizione della parte sinistra –la sua *sinisteritas*– a rappresentare una sorta di “contraddizione in termini” nei confronti di ogni sua aspirazione al “governo”; tant'è vero che la “parte sinistra” può ancora assumere una funzione politica decisiva se si dimostra capace di rinunciare alla sua maledizione e rinnega all'origine il dualismo che la oppone a una parte retta e benedetta a governare¹⁰. Nello stesso libro che include il testo di Cacciari, addirittura Vattimo –portatore della proposta postmoderna del pensiero debole – sostiene che la soggettivazione della “parte maledetta” sembra essere l'unico tratto *forte* dell'idea di sinistra ancora da conservare¹¹. Non deve allora meravigliare se, ancora

9 Tronti, “Sinistra”, 146-147.

10 «Diciamo *sinistra* quella *parte* che si organizza al proprio interno e opera sulla base del riconoscimento della natura catastrofica dell'antagonismo. Manca in tutto ciò ogni sicura epistème? manca ogni principio-dittatura? manca ogni ancoraggio a filosofie della storia o a sociologie dualistiche? manca il mito (la Classe e la Promessa che essa incarna)? Per negativo, si sarebbe tentati di dire che proprio il senso acuto di queste perdite è di sinistra». Massimo Cacciari, “Sinisteritas”, in AA.VV., *Il concetto di sinistra* (Milano: Bompiani, 1982), 19.

11 «Mi sembra invece più utile cominciare a prendere atto che, con la dissoluzione dei suoi contenuti teorici, il concetto sinistra *non* è andato anch'esso fuori corso. C'è infatti qualcosa, nel sistema di concetti che caratterizzano l'idea di sinistra, che –almeno secondo me– è sfuggito all'erosione teorica e anche al contraccolpo della fine del modello del socialismo reale. È la presa di partito per gli esclusi, per la “parte maledetta”, per gli assoggettati. [...] La presa di partito per gli assoggettati rimane, come è sempre stata nella sinistra, un fatto originario, che non si determina in base a motivazioni razionali precedenti». Gianni Vattimo, “La “parte maledetta”. Sinistra e Nichilismo”, in AA.VV., *Il concetto di sinistra*, 82-83.

todavía en los años ochenta, aquello que emerge de la disolución de los presupuestos tradicionales de la izquierda histórica es justamente su “hecho originario”: la *sinisteritas*, la “parte maldita” o –dicho más claramente– la “maldición de la parte”.

5. La globalización representa hoy la condición de las partes sin Partido –es decir, sin aquella Forma que lo Político moderno les había asignado. En una época como ésta, en efecto, en la que los universales y los trascendentales, que la tradición moderna nos ha concedido para asimilar e inmunizar la parcialidad de la parte, están perdiendo su autoridad y eficacia, la parte es abandonada a su parcialidad. Dicho en términos de la biopolítica: la vida es abandonada a su desnudez. Ya no es exclusivamente la subjetividad obrera la que encarna la parte maldita, sino toda forma de subjetivación que se presenta como parte irreductible al orden de la representación de lo Político moderno. Nos encontramos en un período en el que los mismos partidos tradicionales de la izquierda no solo no conservan más la exclusividad para dictar la línea política al proceso de subjetivación de la parte maldita, sino que ni siquiera se definen como organización política de parte; pueden actualmente aspirar al gobierno del pueblo entero (o de la opinión pública): ha terminado la época del Partido de la Parte. Hoy, los mismos pensadores y las mismas corrientes de pensamiento reconducibles a la *sinisteritas*, aún buscando cada uno su modo de atribuir una “nueva subjetividad” a la parte maldita, extraerán consecuencias distintas y casi antitéticas: está quien (Tronti) se ocupará de ratificar, enderezar, llevar a la vía recta la parte maldita para que pueda “gobernar”; está quien (Negri, Marramao, pensamiento de la diversidad sexual), al contrario, buscará “autovalorizarla” en cuanto tal; está quien (Cacciari) intentará tener juntos la revocación de la maldición de la parte izquierda con el pensamiento de la crisis, que –vale para dicha forma de conflictualidad– es su presupuesto; está quien, en el presupuesto de la crisis, encontrará el origen de todo dualismo que implica una “decisión”: desde la que maldice la *sinisteritas*

sistema di concetti che caratterizzano l'idea di sinistra, che – almeno secondo me – è sfuggito all'erosione teorica e anche al contraccolpo della fine del modello del socialismo reale. È la presa di partito per gli esclusi, per la “parte maledetta”, per gli assoggettati. [...] La presa di partito per gli assoggettati rimane, come è sempre stata nella sinistra, un fatto originario, che non si determina in base a motivazioni razionali precedenti». (Trad.: “Me parece aún más útil comenzar a tomar nota que, con la disolución de sus contenidos teóricos, el concepto de izquierda *no* se ha perdido su camino. En efecto, hay algo en el sistema de conceptos que caracterizan la idea de izquierda, que –al menos desde mi punto de vista– ha escapado a la erosión teórica y al contragolpe del fin del modelo de socialismo real. Es el hecho de tomar parte por los excluidos, por “la parte maldita”, por los sujetados. [...] La toma de partido por los sujetados permanece, como siempre lo ha estado, en la izquierda, un hecho originario que no se determina en base a las motivaciones racionales precedentes”). Gianni Vattimo, “La “parte maledetta”. Sinistra e Nichilismo”, in AA.VV., *Il concetto di sinistra*, 82-83.

negli anni Ottanta, ciò che emerge dalla dissoluzione dei presupposti tradizionali della sinistra storica sia appunto il suo “fatto originario”: la *sinisteritas*, la “parte maledetta” o –detto altrimenti– la “maledizione della parte”.

5. La globalizzazione rappresenta ormai la condizione delle parti senza Partito –senza, cioè, quella Forma che il Politico moderno aveva assegnato loro. In un’epoca come questa, infatti, in cui gli universali e i trascendentali, che la tradizione moderna ci ha consegnato per assimilare e immunizzare la parzialità della parte, stanno perdendo la loro autorità ed efficacia, la parte è abbandonata alla sua parzialità. Detto nei termini della biopolitica: la vita è abbandonata alla sua nudità. Non è più esclusivamente la soggettività operaia a incarnare la parte maledetta, bensì ogni forma di soggettivazione che si presenta in quanto parte irriducibile all’ordine della rappresentazione e della rappresentanza del Politico moderno. Siamo nel periodo in cui gli stessi partiti tradizionali della sinistra non solo non detengono più l’esclusiva per dettare la linea politica al processo di soggettivazione della parte maledetta, ma nemmeno si definiscono come organizzazione politica di parte; possono ormai aspirare al governo del popolo intero (o dell’opinione pubblica): è finita l’epoca del Partito della Parte. Oggi, gli stessi pensatori e le stesse correnti di pensiero riconducibili alla *sinisteritas*, pur cercando ognuno a suo modo di attribuire una “nuova soggettività” alla parte maledetta, ne trarranno conseguenze diverse e quasi antitetiche: c’è chi (Tronti) s’impegnerà a rettificare, raddrizzare, portare sulla retta via la parte maledetta perché possa “governare”; c’è chi (Negri, Marramao, pensiero della differenza sessuale), al contrario, cercherà di “autovalorizzarla” in quanto tale; c’è chi (Cacciari) proverà a tenere insieme la revoca della maledizione della parte sinistra con il pensiero della crisi, che –come vale per tale forma di conflittualità– ne è il presupposto; e c’è chi, nel presupposto della crisi, scorgerà l’origine di ogni dualismo che implica una “decisione”: da quella che maledice la *sinisteritas*

hasta la que subdivide la vida entre una digna de ser vivida (*bíos*) y otra de ser negada (*zoé*). Aquí entonces como con Agamben, Negri y Esposito –a diferencia del planteo que Foucault había dado inicialmente, focalizado sustancialmente en la “governabilidad” liberal– el paradigma biopolítico entra en la *Italian Theory*. Más allá de las más evidentes diferencias, estos tres autores encuentran en la biopolítica el campo donde es posible disolver la parte maldita del dispositivo de la crisis que la vincula con la *rectitud* que define al poder soberano de la modernidad. La biopolítica encuentra hoy en la vida el lugar del conflicto fundamental y es aquí, en la vida, que reside la posibilidad de disolver la maldición que tiene como origen la separación y la división en partes, desactivando aquella *decisión* que interviene para elegir –como sucede aún en la distinción entre *bíos* y *zoé*, entre forma de vida y vida biológica– la bendición de una parte respecto de la otra.

Es, por lo tanto, del análisis del dispositivo de la crisis actualmente operante que es posible determinar la forma de poder hoy predominante. Mientras que de la que había surgido el sujeto-pueblo era una *crisis de ciudadanía* y aquella que había visto imponerse a la clase obrera era una *crisis de la economía fordista*, la actual no es reconducible a ninguna de las formas históricas que el dispositivo de la crisis ha asumido en el pasado. Es, entonces, fundamental encontrar la naturaleza de esta crisis para poder indicar las potencialidades de una subjetivación política y el conflicto del cual es portadora. Si el poder en la sociedad contemporánea y en los modos de producción capitalista determina un orden biopolítico, entonces *la crisis actual se configura según un paradigma biopolítico y la precariedad es la forma de vida que ha sobrevenido*. En realidad, la configuración actual de la crisis tiene raíces muy antiguas, que terminan por corresponder con la esencia más pura de su dispositivo y permiten justamente hoy la máxima eficacia. Por esto propongo la reflexión italiana de la biopolítica en continuidad –una continuidad en la discontinuidad– con el obrerismo, el post-obrerismo y el pensamiento negativo. Procedo ahora con el análisis del dispositivo de la crisis.

6. En griego, *krisis* significa: “fuerza distintiva, separación, escisión”; pero también “decisión, resolución, juicio, elección”. De este plexo semántico deduzco la configuración más “pura” del dispositivo de la crisis: *la elección de un aspecto respecto a otro que la “separación” de la crisis “distingue” –la intención de ‘resolver’ la crisis, de ‘decidir’ sobre la crisis –no representa de hecho la salida, sino que permanece en el interior como su elemento constitutivo*. Dicha disposición del espectro semántico de la crisis se vuelve reconocible en los distintos ámbitos y contextos donde se aplica y actúa el dispositivo.

a quella che suddivide la vita in una degna di essere vissuta (*bíos*) e in un'altra da negare (*zoé*). Ecco dunque come con Agamben, Negri ed Esposito –a differenza dell'impostazione che Foucault vi aveva dato inizialmente, focalizzata sostanzialmente sulla "governamentalità" liberale– il paradigma biopolitico entra nell'*Italian Theory*. Nonostante le pur notevoli differenze, questi tre autori individuano nella biopolitica il campo dove è possibile sciogliere la parte maledetta da quel dispositivo della crisi che la vincola alla *rettitudine* che definisce il potere sovrano nella modernità. La biopolitica individua oggi nella vita il luogo del conflitto fondamentale ed è qui, nella vita, che risiede la possibilità di sciogliere quella maledizione la cui origine è la separazione e la divisione in parti, disattivando quella *decisione* che interviene a eleggere –come accade ancora nella distinzione tra *bíos* e *zoé*, tra forma di vita e vita biologica – la benedizione di una parte rispetto all'altra.

È dunque dall'analisi del dispositivo della crisi attualmente operante che è possibile determinare la forma di potere oggi predominante. Mentre quella da cui è sorto il soggetto-popolo era una *crisi di cittadinanza* e quella che ha visto imporsi la classe operaia era una *crisi dell'economia fordista*, quella attuale non è riconducibile a nessuna delle forme storiche che il dispositivo della crisi ha assunto in passato. È dunque fondamentale individuare la natura di questa crisi per poter indicare le potenzialità di una soggettivazione politica e il conflitto di cui è portatrice. Se il potere nella società contemporanea e nei modi di produzione capitalistica determina un ordine biopolitico, allora *la crisi attuale si configura secondo un paradigma biopolitico e il precariato è la forma di vita che ne è scaturita*. In realtà, la configurazione attuale della crisi ha radici molto antiche, che finiscono per corrispondere all'essenza più pura del suo dispositivo e ne consentono proprio oggi la massima efficacia. Ecco perché pongo la riflessione italiana sulla biopolitica in continuità –una continuità nella discontinuità– con l'operaismo, il post-operaismo e il pensiero negativo. Procedo ora con un'analisi del dispositivo della crisi.

6. In greco, *krisis* significa: "forza distintiva, separazione, scissione"; ma anche: "decisione, risoluzione, giudizio, elezione, scelta". È da tale plesso semantico che deduco la configurazione più "pura" del dispositivo della crisi: la "scelta" di un aspetto rispetto all'altro che la "separazione" della *krisis* "distingue" –il tentativo di "risolvere" la crisi, di "decidere" sulla crisi– non rappresenta affatto l'uscita dalla crisi, ma ne resta all'interno in quanto suo elemento costitutivo. Tale "disposizione" dello spettro semantico della crisi si rende riconoscibile nei diversi ambiti e contesti dove se ne applica e agisce il dispositivo.

Es singular que uno de los ámbitos en los que hoy aparece más frecuentemente el concepto de crisis, la economía, lo haya asumido en su léxico recién en el siglo XIX. No es casual que esto haya ocurrido en la época en la que el saber económico puso las premisas de su actual hegemonía. Y tampoco puede ser solamente una sugestión que –a confirmación de su “matriz” que persiste en el tiempo– el uso en economía del término “crisis” recalque el significado que, en su aparición en el mundo griego, tenía en el ámbito médico: “enfermedad”, “desequilibrio”, “diagnóstico” y, al mismo tiempo, “pronóstico”. Es más, en 1754, en la voz *crise* de la *Encyclopédie* de Diderot y D’Alembert redactada por Théophile De Bordeu, “crisis” es entendido exclusivamente como término “médico” que retoma –según la definición propuesta por Galeno en la línea de la enseñanza de la escuela de Hipócrates– el significado jurídico de *juicio*¹². En el ámbito médico, el “juicio” es expresado según el decurso de una enfermedad, que deviene “crítica” en el momento en el que llega al estadio de la lucha, del conflicto entre la vida y la muerte. Y aún, en Grecia el término “crisis” recorre también el léxico político, por ejemplo en algunos párrafos significativos de la *Política* de Aristóteles¹³. Como en el médico, también en el contexto aristotélico “crisis” indica una “determinación”, un “juicio”, una “decisión” vinculada y la finalidad del logro o la conservación del orden político entendido como equilibrio, armonía, medida: *justicia*. En breve, una vez que se ha verificado un desequilibrio en el cuerpo (orgánico y político), la *crisis* “determina” el curso a seguir para la estabilización de las funciones vitales y el restablecimiento del orden: diagnóstico y pronóstico, *discernimiento* y *juicio*. La *crisis* comporta, entonces, la individualización del “criterio” a seguir para sustraer el cuerpo individual y político de la muerte y para restablecer la “salud”. La distinción y la escisión son dos cosas que, en la situación crítica, determinan los dos recorridos posibles de la enfermedad: hacia la muerte o hacia la salvación. La decisión es, por lo tanto, obligada: la cura y el restablecimiento del estado de salud.

En el interior del dispositivo de la crisis, el *conflicto* es síntoma de la “enfermedad” que ha contagiado el orden; pero, al mismo tiempo, representa también el primer estadio de una posible cura, en cuanto comporta el discernimiento y la distinción, en el estado crítico, entre un decurso salvífico y uno mortal. El conflicto representa, entonces, la condición de posibilidad de la “decisión”, que –he aquí el pasaje fundamental– no puede estar orientado más que a la salud, a la conservación de la vida. La salida de la crisis, su resolución, no puede ser otra cosa que el restablecimiento del

12 Cfr. Théophile De Bordeu, “Crise”, in Denis Diderot e Jean Baptist Le Rond d’Alembert, a cura di, *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1966), 471.

13 Cfr. Aristotele, *Politica*, a cura di C.A. Viano (Milano: Rizzoli, 2003), 79 [1253a, 35].

Singolare è che proprio uno degli ambiti in cui oggi compare più frequentemente il concetto di crisi, l'economia, lo abbia assunto nel suo lessico solo nel XIX secolo. Non è affatto un caso che ciò sia accaduto nell'epoca in cui il sapere economico ha posto le premesse della sua attuale egemonia. E nemmeno può essere soltanto una suggestione che –a riprova di una sua “matrice” che persiste nel tempo– l'utilizzo in economia del termine “crisi” ricalchi il significato che, al suo apparire nel mondo greco, aveva in ambito medico: “malattia”, “disequilibrio”, “diagnosi” e, al contempo, “prognosi”. Ancora nel 1754, nella voce *Crise* dell'*Encyclopédie* di Diderot e D'Alembert redatta da Théophile De Bordeu, “crisi” è riportato esclusivamente come termine “medico”, che riprende –secondo la definizione proposta da Galeno sulla scorta dell'insegnamento della scuola di Ippocrate– il significato giuridico di *giudizio*¹². In ambito medico, il “giudizio” è espresso sul decorso di una malattia, che diviene “critica” nel momento in cui giunge alla stadio della lotta, del conflitto tra la vita e la morte. E tuttavia, in Grecia il termine “crisi” ricorre anche nel lessico politico, ad esempio in alcuni brani significativi della *Politica* di Aristotele¹³. Come in quello medico, anche nel contesto aristotelico “crisi” indica una “determinazione”, un “giudizio”, una “decisione” vincolata e finalizzata al conseguimento o alla conservazione dell'ordine politico inteso come equilibrio, armonia, misura: *giustizia*. Insomma, una volta verificato un disequilibrio nel corpo (organico e politico), la *krisis* “determina” il corso da seguire per la stabilizzazione delle funzioni vitali e il ristabilimento dell'ordine: diagnosi e prognosi, *discernimento e giudizio*. La *krisis* comporta quindi l'individuazione del “criterio” da seguire per sottrarre il corpo individuale e politico alla morte e per ristabilirne la “salute”. La distinzione e la scissione sono quelle che, nella situazione critica, determinano i due decorsi possibili della malattia: verso la morte o verso la salvezza. La decisione è pertanto obbligata: la guarigione e il ristabilimento dello stato di salute.

All'interno del dispositivo della crisi, il *conflitto* è sintomo della “malattia” che ha contagiato l'ordine; ma, al contempo, rappresenta anche il primo stadio di una possibile guarigione, in quanto comporta il discernimento e la distinzione, nello stato critico, tra un decorso salvifico e uno mortale. Il conflitto rappresenta quindi la condizione di possibilità della “decisione”, che –ecco il passaggio fondamentale– non può che essere orientata alla salute, alla conservazione della vita. La fuoriuscita dalla crisi, la sua risoluzione, non può che essere un ristabilimento dell'

12 Cfr. Théophile De Bordeu, “Crise”, in Denis Diderot e Jean Baptist Le Rond d'Alembert, a cura di, *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1966), 471.

13 Cfr. Aristotele, *Politica*, a cura di C.A. Viano (Milano: Rizzoli, 2003), 79 [1253a, 35].

orden que precedía a la enfermedad: la salud y la vida. Es con este abanico semántico que el concepto de crisis accede a la modernidad, implicando un determinado concepto de conflicto. En la reconstrucción etimológica y genealógica trabajada en *Crisi*, Reinhart Koselleck escribe: “le possibilità dell’azione vengono costrette dal concetto di crisi in una situazione nella quale gli agenti possono scegliere solamente tra alternative in netta contraddizione tra di loro”¹⁴. El concepto de crisis no puede presentar una alternativa más neta: o vida o muerte. De hecho, no hay alternativa. Si el estado “normal” es el de la salud que la crisis y la enfermedad comprometen, decidir por la vida corresponde a decidir por el orden preexistente. Es este dispositivo de la crisis –y el concepto de conflicto que implica– lo que deviene activo en el discurso económico: en general, las crisis económicas manifiestan al máximo el desequilibrio y la distinción entre una condición sana y una enferma del sistema capitalista de mercado, e indican con toda evidencia su misma solución. El presupuesto es obviamente que la condición de salvaguardar y revigorizar corresponde a aquella que permite la supervivencia y la subsistencia del sistema y del orden.

En el *Manifiesto del Partido comunista*, Marx y Engels han desenmascarado el dispositivo de la crisis adoptado por el sistema capitalista-burgués:

Las relaciones burguesas resultan demasiado estrechas para contener las riquezas creadas en su seno. ¿Cómo vence esta crisis la burguesía? De una parte, por la destrucción obligada de una masa de fuerzas productivas; de la otra, por la conquista de nuevos mercados y la explotación más intensa de los antiguos. ¿De qué modo lo hace, pues? Preparando crisis más extensas y más violentas y disminuyendo los medios de prevenirlas¹⁵.

Sin poder entrar ahora en lo específico, como Negri y otros post-obreristas han mostrado varias veces¹⁶, Marx y Engels han teorizado sobre lo cíclico de las crisis capitalistas y la función esencial que éstas desarrollan para la reestructuración del sistema mismo. Aún más, la teoría de las crisis de Marx y Engels comprende también otro aspecto, que asume el mismo dispositivo de la crisis ya activo en el capitalismo, pero que invierte en los términos: el mismo estado de salud del sistema capitalista está comprometido, la enfermedad ha devenido su “norma”. El capitalismo está

14 Reinhart Koselleck, *Crisi. Per un lessico della modernità* (Verona: ombre corte, 2012), 49. Trad.: “las posibilidades de la acción son forzadas por el concepto de crisis en una situación en la cual los agentes pueden elegir solamente entre alternativas en neta contradicción entre ellas”.

15 Karl Marx e Friedrich Engels, “Manifiesto del partido comunista”, in *Opere Complete* 6 (Roma: Editori Riuniti, 1972-1990), 492.

16 Cfr. por ejemplo Antonio Negri, “Marx sul ciclo e la crisi”, in Sergio Bologna et al., a cura di, *Operai e stato* (Milano: Feltrinelli, 1972), 191-233.

ordine che precedeva la malattia: la salute e la vita. È con tale spettro semantico che il concetto di crisi accede alla modernità, implicando già un determinato concetto di conflitto. Nella ricostruzione etimologica e genealogica approntata in *Crisi*, Reinhart Koselleck infatti scrive: «le possibilità dell'azione vengono costrette dal concetto di crisi in una situazione nella quale gli agenti possono scegliere solamente tra alternative in netta contraddizione tra di loro»¹⁴. Il concetto di crisi non può presentare un'alternativa più netta: o vita o morte. Di fatto non c'è alternativa. Se lo stato "normale" è quello della salute che la crisi e la malattia compromettono, decidere per la vita corrisponde a decidere per l'ordine preesistente. È tale dispositivo della crisi –e il concetto di conflitto che implica– che diventa attivo nel discorso economico: in generale, le crisi economiche manifestano al massimo grado il disequilibrio e la distinzione tra una condizione sana e una malata del sistema capitalistico di mercato, e indicano quindi con ogni evidenza la loro stessa soluzione. Il presupposto è ovviamente che la condizione da salvaguardare e rinvigorire corrisponde a quella che permette la sopravvivenza e la sussistenza del sistema e dell'ordine.

Nel *Manifesto del Partito comunista*, Marx ed Engels hanno smascherato il dispositivo della crisi adottato dal sistema capitalistico-borghese:

I rapporti borghesi sono diventati troppo angusti per contenere le ricchezze da essi prodotte. Con quale mezzo riesce la borghesia a superare le crisi? Per un verso, distruggendo forzatamente una grande quantità di forze produttive; per un altro verso, conquistando nuovi mercati e sfruttando più intensamente i mercati già esistenti. Con quale mezzo dunque? Preparando crisi più estese e più violente e riducendo i mezzi per prevenire le crisi.¹⁵

Senza poter entrare ora nello specifico, come Negri e altri post-operai hanno evidenziato più volte¹⁶, Marx ed Engels hanno teorizzato la ciclicità delle crisi capitalistiche e la funzione essenziale che esse svolgono per la ristrutturazione del sistema stesso. Tuttavia, la teoria delle crisi di Marx ed Engels comprende anche un altro aspetto, che assume il medesimo dispositivo della crisi già attivo nel capitalismo, ma ne rovescia i termini: lo stato di salute del sistema capitalistico è ormai compromesso, la malattia è diventata la sua "norma". Il capitalismo è

14 Reinhart Koselleck, *Crisi. Per un lessico della modernità* (Verona: ombre corte, 2012), 49.

15 Karl Marx e Friedrich Engels, "Manifesto del partito comunista", in *Opere Complete* 6 (Roma: Editori Riuniti, 1972-1990), 492.

16 Cfr. per esempio Antonio Negri, "Marx sul ciclo e la crisi", in Sergio Bologna et al., a cura di, *Operai e stato* (Milano: Feltrinelli, 1972), 191-233.

enfermo y su decurso conduce inexorablemente a la extinción; la cura de la enfermedad, por el contrario, no sigue más el recorrido del restablecimiento y el retorno al equilibrio, sino que conduce a un nuevo orden, a un nuevo y distinto estado de salud. Este párrafo de los *Grundrisse* –texto de referencia para la interpretación marxiana del post-obrerismo¹⁷– parece casi un pronóstico médico:

En las contradicciones, crisis y convulsiones agudas se manifiesta la creciente inadecuación del desarrollo productivo de la sociedad respecto a las relaciones de producción que ha tenido hasta ahora. La destrucción violenta de capital, no a causa de circunstancias ajenas a ello, sino como condición de su auto-conservación, es la forma más evidente en la que se pone en evidencia que ha cumplido su tiempo y que debe dar lugar a un nivel superior de producción social¹⁸.

En suma, lo que acomuna el concepto de crisis marxiano y el adoptado por el capitalismo, es la misma *ausencia de alternativa*: distinta es su aplicación, pero el dispositivo es el mismo.

Regreso a la cuestión de la relación entre crisis y conflicto. Es el concepto de conflicto lo que resulta plasmado por su uso en el interior del dispositivo de la crisis, no viceversa. En efecto, el conflicto está *gobernado* por la crisis en cuanto tiene como finalidad una “decisión” que está desde siempre pre-ordenada. La decisión es siempre *en respuesta* a la crisis, es decir, no prescinde del funcionamiento del dispositivo en el que está inscrita: la alternativa puesta en crisis es ficticia –la elección se explica en el momento en que se llega al discernimiento que no es elección. Aún así, un pasaje histórico-conceptual fundamental se ha consumado, desde que el concepto de crisis ha formado parte del discurso económico y su dispositivo ha sido asumido en el interior del sistema capitalista: las crisis como oportunidades cíclicas de restauración del sistema han eliminado también la apariencia de la alternativa que la decisión estaba llamada a resolver definitivamente. Cada decisión, de hecho, comporta una nueva distinción y alternativa y, entonces, una nueva crisis –y así al infinito. La solución de la crisis es, por lo tanto, indistinguible de la producción de la crisis misma. En tal modo, es el conflicto mismo que no desarrolla más ninguna función en el interior del dispositivo de la crisis, en modo tal de resultar plenamente neutralizado. No hay más necesidad de poner una alternativa para justificar el hecho de que no hay alternativa. Se ha cumplido de este modo la revolución neoliberal

17 Cfr. Antonio Negri, *Marx oltre Marx* (Roma: manifestolibri, 1979).

18 Karl Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica (Grundrisse)*, in *Opere Complete* 30, 137.

malato e il suo decorso conduce inesorabilmente all'estinzione; la guarigione dalla malattia, invece, non segue più il decorso del ristabilimento e del ritorno all'equilibrio, bensì conduce a un nuovo ordine, a un nuovo e diverso stato di salute. Questo brano dei *Grundrisse* –testo di riferimento per l'interpretazione marxiana del post-operaismo¹⁷– sembra quasi una prognosi medica:

Nelle contraddizioni, crisi e convulsioni acute si manifesta la crescente inadeguatezza dello sviluppo produttivo della società rispetto ai rapporti di produzione che ha avuto finora. La distruzione violenta di capitale, non in seguito a circostanze esterne a esso, ma come condizione della sua autoconservazione, è la forma più evidente in cui gli si rende noto che ha fatto il proprio tempo e che deve far posto a un livello superiore di produzione sociale.¹⁸

Insomma, ciò che accomuna il concetto di crisi marxiano e quello adoperato dal capitalismo è la medesima *assenza di alternativa*: diversa è la sua applicazione, ma il dispositivo è lo stesso.

Ritorno alla questione del rapporto tra crisi e conflitto. È il concetto di conflitto che risulta plasmato dal suo utilizzo all'interno del dispositivo della crisi, non viceversa. Il conflitto, infatti, è *governato* dalla crisi, in quanto è finalizzato a una "decisione" che è già sempre preordinata. La decisione è sempre *in risposta* alla crisi, cioè non prescinde dal funzionamento del dispositivo in cui è inscritta: l'alternativa posta dalla crisi è fittizia –la scelta si esplica nel momento in cui si arriva al discernimento che non c'è scelta. Eppure, un passaggio storico-concettuale fondamentale si è consumato, da quando il concetto di crisi è entrato a far parte del discorso economico e il suo dispositivo è stato assunto all'interno del sistema capitalista: le crisi come opportunità ciclica di ristrutturazione del sistema hanno eliminato anche la parvenza dell'alternativa che la decisione era chiamata a risolvere definitivamente. Ogni decisione, infatti, comporta una nuova distinzione e alternativa, e quindi una nuova crisi –e così all'infinito. La soluzione della crisi è pertanto indistinguibile dalla produzione stessa di crisi. In tal modo, è il conflitto stesso che non svolge più alcuna funzione all'interno del dispositivo della crisi, tanto da risultare pienamente neutralizzato. Non c'è più bisogno di porre un'alternativa per giustificare il fatto che non c'è alternativa. Si è così compiuta la rivoluzione neoliberista

17 Cfr. Antonio Negri, *Marx oltre Marx* (Roma: manifestolibri, 1979).

18 Karl Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica (Grundrisse)*, in *Opere Complete* 30, 137.

anunciada en los años ochenta por Margaret Thatcher con el slogan: *there is no alternative*¹⁹.

7. Si la crisis actual se configura en un plano biopolítico es, entonces, en este plano que deben ser pensados los procesos de subjetivación y los conflictos que provocan en la sociedad: la precariedad es hija de *esta* crisis que, a cambio de la supervivencia, parece condenarla –sin alternativa– a su condición. En efecto, es la “vida” del precarizado y la precariedad lo que “mantiene juntos” los fragmentos desordenados de su existencia laboral que, por lo general, oponen e imponen la extorsión de las decisiones obligadas, como si esas fuesen la vida y la muerte. Pero cada decisión no hace más que producir nuevas contraposiciones sin solución –ésta es la vida de la precariedad capturada dentro del dispositivo biopolítico de la crisis.

¿Es, entonces, concebible un conflicto inmanente a la vida, no activable exclusivamente por este dispositivo de la crisis? Se trataría de un conflicto que, aún no siendo reducible a la neutralización de lo Político moderno o a la superación de la síntesis dialéctica, tampoco es asimilable a aquellas formas binarias que han caracterizado a muchas filosofías y políticas del novecientos (no solo en Italia: piénsese en el criterio amigo-enemigo de Carl Schmitt –no casualmente es una referencia fundamental de Tronti y de tantos otros filósofos italianos de la política– o a la relación poder-contrapoder y sujeción-subjetivación en Michel Foucault). Tales formulas binarias y dualísticas, de hecho, terminan por hacer depender la vida de una parte de la muerte o de la sumisión de la otra –y no solo entre los precarizados o entre éstos y otras formas de trabajo asalariado, sino también en el interior de la misma existencia del singular precarizado que debe sacrificar partes de su vida para salvaguardar otras (trabajo, tiempo libre, afecto). Le sigue que, volviéndose cada vez más difícil encontrar el enemigo al que contraponerse como clase como, *mutatis mutandis* ha sostenido Paolo Virno a propósito de la multitud, la conflictualidad del precarizado termina por descargarse –en la forma del sentimiento de culpa y del sentirse en deuda²⁰– *contra* sí mismos y –en la forma de la competencia– *contra* quien comparte la misma condición *contra* quien comparte la misma condición²¹.

19 Tal ha sido el éxito de este slogan que se lo ha difundido con el acrónimo TINA.

20 Cfr. Elettra Stimilli, *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo* (Macerata: Quodlibet, 2011); Maurizio Lazzarato, *La fabbrica de l'homme endetté. Essai sur la condition néolibérale* (Paris: Editions Amsterdam, 2011).

21 Esta oscilación y ambigüedad del precarizado entre conservación e innovación, entre cooperación y competencia, se encuentra también en el análisis de Paolo Virno que realiza en “Il cosiddetto «male» e la critica dello Stato”, *Forme di vita* 4 (2005), 9-35.

annunciata negli anni Ottanta da Margaret Thatcher con lo slogan: *there is no alternative*¹⁹.

7. Se l'attuale crisi si configura su un piano biopolitico, è allora su questo piano che vanno pensati i processi di soggettivazione e il conflitto che essi agiscono nella società: la precarietà è figlia di *questa* crisi, che, in cambio della sopravvivenza, sembra condannarla –senza alternativa– alla sua condizione. È infatti la “vita” del precario e della precaria che “tiene insieme” i frammenti scomposti della loro esistenza lavorativa, che spesso si contrappongono e impongono il ricatto di decisioni obbligate, come se esse fossero tra la vita e la morte. Ma ogni decisione non fa che produrre nuove contrapposizioni senza soluzione –questa è la vita della precarietà catturata dentro il dispositivo biopolitico della crisi.

È invece concepibile un conflitto immanente alla vita, non attivabile esclusivamente da questo dispositivo della crisi? Si tratterebbe di un conflitto che, pur non essendo riducibile alla neutralizzazione del Politico moderno o al superamento della sintesi dialettica, nemmeno però è assimilabile a quelle formule binarie che hanno caratterizzato molta filosofia e politica del Novecento (non solo in Italia: si pensi al criterio amico-nemico di Carl Schmitt –non a caso un riferimento fondamentale di Tronti e di tanti altri filosofi della politica italiani– o al rapporto potere-contropotere e assoggettamento-soggettivazione in Michel Foucault). Tali formule binarie e dualistiche, infatti, finiscono per far dipendere la vita di una parte dalla morte o dalla sottomissione dell'altra –e non solo tra i precari o tra questi e le altre forme di lavoro salariato, ma anche all'interno della medesima esistenza del singolo precario, che deve sacrificare parti della sua vita per salvarne altre (lavoro, tempo libero, affetti). Ne consegue che, diventando sempre più difficile individuare quel nemico a cui contrapporsi in quanto classe, come *mutatis mutandis* ha sostenuto Paolo Virno a proposito della moltitudine, la conflittualità del precariato finisce per scaricarsi –nella forma del senso di colpa e del sentirsi in debito²⁰– contro se stesso e –nella forma della concorrenza– contro chi condivide la sua medesima condizione²¹.

19 Tale è stato il successo di questo slogan da essersi diffuso con l'acronimo TINA.

20 Cfr. Elettra Stimilli, *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo* (Macerata: Quodlibet, 2011); Maurizio Lazzarato, *La fabrique de l'homme endetté. Essai sur la condition néolibérale* (Paris: Editions Amsterdam, 2011).

21 Questa oscillazione e ambiguità del precariato tra conservazione e innovazione e tra cooperazione e concorrenza si ritrova nell'analisi della moltitudine che Paolo Virno conduce in “Il cosiddetto «male» e la critica dello Stato”, *Forme di vita* 4 (2005), 9-35.

El precarizado no es definible exhaustivamente en cuanto clase económica-social; la precariedad es más bien una *forma de vida*²². El arte de gobierno de la crisis biopolítica no presenta las alternativas –como sucedía en el pasado– que nutrían el conflicto de clase. Hoy, por el contrario, la crisis biopolítica no ofrece alternativas y, por lo tanto, pliega la concepción del conflicto a la función del gobierno. Sería necesario, entonces, concebir el conflicto no como un dispositivo de la *división* y la *discriminación selectiva* que para dejar vivir debe hacer morir. ¿Cómo pensar, entonces, un conflicto que da forma a la vida sin sujetarla; que, es más, en lugar de contraponer una parte a la otra, revela y potencia –he aquí otro trazo particular de la *Italian Theory*– su *ser en común*?²³ ¿Cómo delinear, en suma, una concepción del conflicto a la altura de una biopolítica afirmativa?²⁴

Se podría concebir el *con-flicto* sobre la línea del significado del término *fligo*. El verbo latino *fligere* deriva del griego y significa “comprimir, apretar, aplastar, presionar” ¿Que dicho “ser apretado, presionado, aplastado, comprimido” indique no solo la presión que ejerce el sistema económico en la vida del precarizado, sino más bien el plano de inmanencia de la vida misma? ¿Que sea, entonces, en el plano de la inmanencia conflictual que la precariedad accede a la política sin pasar por la maldición del poder o por las lógicas identitarias de pertenencia? ¿Que sea en este plano de inmanencia que es posible un conflicto constituyente, no más *entre las partes*, sino *de las partes* –un conflicto no más *entre las* formas de vida, sino *de las formas* de vida? ¿Que sean, por lo tanto, el enfrentamiento y la lucha –en una palabra: el conflicto– que, en lugar de separar, mantienen unidas y estrechas la vida y sus formas –*zoe* y *bios*– en un mismo plano? ¿Que consista en esto una política de la vida, una política de la precariedad? En este punto, tal vez, no sería siquiera la precariedad la que define la forma de vida.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AA.VV. *Il concetto di sinistra*. Milano: Bompiani. 1982.

22 En lo que refiere a la oscilación de la precariedad en términos de clase, no acuerdo con el importante análisis de Guy Standing in *The Precariat: The New Dangerous Class* (London-New York: Bloomsbury, 2011). Para un análisis de la precariedad en el contexto biopolítico, cfr. los ensayos contenidos en Federico Chicchi e Emanuele Leonardi, a cura di, *Lavoro in frantumi. Condizione precaria, nuovi conflitti e regime neoliberalista* (Verona: ombre corte, 2011).

23 Me refiero en particular al trabajo de Esposito. Cfr. Roberto Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità* (Torino: Einaudi, 1998); *Immunitas. Protezione e negazione della vita* (Torino: Einaudi, 2002). Pero en lo que refiere a lo “común”, si bien declinado en forma diferente, es un paradigma fundamental también en Agamben y Negri.

24 Cfr. la perspectiva delineada por Roberto Esposito en *Bios. Biopolitica e filosofia* (Torino: Einaudi, 2004).

Il precariato non è definibile esaustivamente in quanto classe economico-sociale; la precarietà è piuttosto una *forma di vita*²². L'arte di governo della crisi biopolitica non presenta quelle alternative –come accadeva in passato– che nutrivano il conflitto di classe. Oggi, invece, la crisi biopolitica non pone alternative e, pertanto, piega tale concezione del conflitto a funzione di governo. Bisognerebbe allora concepire il conflitto non come un dispositivo di *divisione e discriminazione selettiva*, che per lasciar vivere deve far morire. Come pensare, dunque, un conflitto che dà forma alla vita senza assoggettarla, che anzi, invece di contrapporre una parte all'altra, ne rivela e ne potenzia –eccoci a un altro tratto peculiare dell'*Italian Theory*– il loro *essere in comune*?²³ Come delineare, insomma, una concezione del conflitto all'altezza di una biopolitica affermativa?²⁴.

Si potrebbe concepire il *con-flitto* sulla scorta del significato del termine *fligo*. Il verbo latino *fligere* deriva dal greco e significa: “comprimere, stringere, schiacciare, premere”. Che tale “esser stretto, pressato, schiacciato, compresso” stia a indicare non soltanto la pressione che esercita il sistema economico sulla vita del precario quanto piuttosto il piano d'immanenza della vita stessa? Che sia allora proprio su un piano d'immanenza conflittuale che la precarietà accede alla politica senza passare per la maledizione del potere o per le logiche identitarie d'appartenenza? Che sia su questo piano d'immanenza che è possibile un conflitto costituente, non più *tra* le parti, bensì *delle* parti –un conflitto non più *tra* le forme di vita, bensì *delle* forme di vita? Che siano pertanto lo scontro e la lotta– in una parola: il conflitto – che, invece di separare, tengono unite e strette la vita e le sue forme– *zoé e bios* –in un medesimo piano? Che consista in questo una politica della vita, una politica della precarietà? A questo punto, forse, non sarebbe nemmeno più la precarietà a definirne la forma di vita.

BIBLIOGRAFIA

AA.VV. *Il concetto di sinistra*. Milano: Bompiani. 1982.

22 È sulla definizione della precarietà in termini di classe che non concordo con l'analisi pur importante di Guy Standing in *The Precariat: The New Dangerous Class* (London-New York: Bloomsbury, 2011). Per un'analisi della precarietà nel contesto biopolitico, cfr. i saggi contenuti in Federico Chicchi e Emanuele Leonardi, a cura di, *Lavoro in frantumi. Condizione precaria, nuovi conflitti e regime neoliberista* (Verona: ombre corte, 2011).

23 Mi riferisco in particolare al lavoro di Esposito. Cfr. almeno Roberto Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità* (Torino: Einaudi, 1998); *Immunitas. Protezione e negazione della vita* (Torino: Einaudi, 2002). Ma quello del “comune”, seppur declinato diversamente, è un paradigma fondamentale anche in Agamben e Negri.

24 Cfr. la prospettiva delineata da Roberto Esposito in *Bios. Biopolitica e filosofia* (Torino: Einaudi, 2004).

- AA.VV., "New Paths in Political Philosophy", *The New Centennial Review* 10,2 (2010).
- Aristotele. *Politica*, a cura di C.A. Viano. Milano: Rizzoli. 2003.
- Benso Silvia e Schroeder Brian, a cura di. *Contemporary Italian Philosophy. Crossing the Borders of Ethics, Politics, and Religion*. New York: State University of New York. 2007.
- Bodei, Remo. *Il noi diviso. Ethos e idee dell'Italia repubblicana*. Torino: Einaudi. 1998.
- Borradori, Giovanna, a cura di. *Recordings Metaphysics. The New Italian Philosophy*. Evanston: Northwestern University Press. 1988.
- Carrera, Alessandro, a cura di. "Italian Critical Theory", *Annali d'Italianistica* 29 (2011).
- Chicchi, Federico e Leonardi, Emanuele, a cura di. *Lavoro in frantumi. Condizione precaria, nuovi conflitti e regime neoliberalista*. Verona: Ombre Corte. 2011.
- Chiesa, Lorenzo e Toscano, Alberto, a cura di. *The Italian Difference. Between Nihilism and Biopolitics*. Melbourne: Re.Press. 2009.
- De Bordeu, Théophile. "Crise", in Diderot, Denis e d'Alembert, Jean Baptist Le Rond, a cura di. *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann. 1966.
- Esposito, Roberto. *Bíos. Biopolitica e filosofia*. Torino: Einaudi. 2004.
- Esposito, Roberto. *Communitas. Origine e destino della comunità*. Torino: Einaudi. 1998.
- Esposito, Roberto. *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Torino: Einaudi. 2002.
- Esposito, Roberto. *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*. Torino: Einaudi. 2010.
- Fukuyama, Francis. *La fine della Storia e l'ultimo uomo*. Milano: Rizzoli. 1992.
- Galli, Carlo. *Perché ancora destra e sinistra*. Roma-Bari: Laterza. 2010.
- Galli, Carlo. *Sinistra. Per il lavoro, per la democrazia*. Milano: Mondadori. 2013.
- Koselleck, Reinhart. *Crisi. Per un lessico della modernità*. Verona: ombre corte. 2012.
- Lazzarato, Maurizio. *La fabrique de l'homme endetté. Essai sur la condition néolibérale*. Paris: Editions Amsterdam. 2011.
- Marramao, Giacomo. *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*. Torino: Bollati Boringhieri. 2003.
- Marx, Karl e Engels, Friedrich. "Manifesto del partito comunista", in *Opere Complete* 6. Roma: Editori Riuniti. 1972-1990.
- Marx, Karl. *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica (Grundrisse)*, in *Opere Complete* 30. Roma: Editori Riuniti. 1972-1990.

- AA.VV., "New Paths in Political Philosophy", *The New Centennial Review* 10,2 (2010).
- Aristotele. *Politica*, a cura di C.A. Viano. Milano: Rizzoli. 2003.
- Benso Silvia e Schroeder Brian, a cura di. *Contemporary Italian Philosophy. Crossing the Borders of Ethics, Politics, and Religion*. New York: State University of New York. 2007.
- Bodei, Remo. *Il noi diviso. Ethos e idee dell'Italia repubblicana*. Torino: Einaudi. 1998.
- Borradori, Giovanna, a cura di. *Recordings Metaphysics. The New Italian Philosophy*. Evanston: Northwestern University Press. 1988.
- Carrera, Alessandro, a cura di. "Italian Critical Theory", *Annali d'Italianistica* 29 (2011).
- Chicchi, Federico e Leonardi, Emanuele, a cura di. *Lavoro in frantumi. Condizione precaria, nuovi conflitti e regime neoliberista*. Verona: Ombre Corte. 2011.
- Chiesa, Lorenzo e Toscano, Alberto, a cura di. *The Italian Difference. Between Nihilism and Biopolitics*. Melbourne: Re.Press. 2009.
- De Bordeu, Théophile. "Crise", in Diderot, Denis e d'Alembert, Jean Baptist Le Rond, a cura di. *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann. 1966.
- Esposito, Roberto. *Bios. Biopolitica e filosofia*. Torino: Einaudi. 2004.
- Esposito, Roberto. *Communitas. Origine e destino della comunità*. Torino: Einaudi. 1998.
- Esposito, Roberto. *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Torino: Einaudi. 2002.
- Esposito, Roberto. *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*. Torino: Einaudi. 2010.
- Fukuyama, Francis. *La fine della Storia e l'ultimo uomo*. Milano: Rizzoli. 1992.
- Galli, Carlo. *Perché ancora destra e sinistra*. Roma-Bari: Laterza. 2010.
- Galli, Carlo. *Sinistra. Per il lavoro, per la democrazia*. Milano: Mondadori. 2013.
- Koselleck, Reinhart. *Crisi. Per un lessico della modernità*. Verona: ombre corte. 2012.
- Lazzarato, Maurizio. *La fabrique de l'homme endetté. Essai sur la condition néolibérale*. Paris: Editions Amsterdam. 2011.
- Marramao, Giacomo. *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*. Torino: Bollati Boringhieri. 2003.
- Marx, Karl e Engels, Friedrich. "Manifesto del partito comunista", in *Opere Complete* 6. Roma: Editori Riuniti. 1972-1990.
- Marx, Karl. *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica (Grundrisse)*, in *Opere Complete* 30. Roma: Editori Riuniti. 1972-1990.

ITALIAN THEORY

- Negri, Antonio. "Marx sul ciclo e la crisi", in Bologna, Sergio, Rawick Georg P., Gobbin, Mauro, Negri, Antonio, Ferrari Bravo, Luciano e Gambino, Ferruccio, a cura di. *Operai e stato. Lotte operaie e riforma dello Stato capitalistico tra rivoluzione d'ottobre e New Deal*. Milano: Feltrinelli. 1972.
- Negri, Antonio. *Marx oltre Marx*. Roma: Manifestolibri. 1979.
- Standing Guy. *The Precariat: The New Dangerous Class*. London-New York: Bloomsbury. 2011.
- Stimilli, Elettra. *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*. Macerata: Quodlibet. 2011.
- Thomas, Peter. *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism*. Leiden-Boston: Brill. 2009.
- Tronti, Mario. "Sinistra", *Laboratorio politico* 3 (1981), 132-147.
- Tronti, Mario. *Operai e capitale*. Roma: DeriveApprodi. 2006.
- Virno Paolo e Hardt Michael, a cura di. *Radical Thought in Italy. A Potential Politics*. Minneapolis-London: University of Minnesota Press. 1997.
- Virno, Paolo. "Il cosiddetto «male» e la critica dello Stato", *Forme di vita* 4 (2005), 9-35.

- Negri, Antonio. "Marx sul ciclo e la crisi", in Bologna, Sergio, Rawick Georg P., Gobbini, Mauro, Negri, Antonio, Ferrari Bravo, Luciano e Gambino, Ferruccio, a cura di. *Operai e stato. Lotte operaie e riforma dello Stato capitalistico tra rivoluzione d'ottobre e New Deal*. Milano: Feltrinelli. 1972.
- Negri, Antonio. *Marx oltre Marx*. Roma: Manifestolibri. 1979.
- Standing Guy. *The Precariat: The New Dangerous Class*. London-New York: Bloomsbury. 2011.
- Stimilli, Elettra. *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*. Macerata: Quodlibet. 2011.
- Thomas, Peter. *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism*. Leiden-Boston: Brill. 2009.
- Tronti, Mario. "Sinistra", *Laboratorio politico* 3 (1981), 132-147.
- Tronti, Mario. *Operai e capitale*. Roma: DeriveApprodi. 2006.
- Virno Paolo e Hardt Michael, a cura di. *Radical Thought in Italy. A Potential Politics*. Minneapolis-London: University of Minnesota Press. 1997.
- Virno, Paolo. "Il cosiddetto «male» e la critica dello Stato", *Forme di vita* 4 (2005), 9-35.